РЕЛИГИЯ, ПОЛИТИКА И ВЫБОРЫ 1980 г.

Д. Е. ФУРМАН

Выборы 1980 г. продемонстрировали выход на политическую арену США новой силы — группы возникших в конце 70-х годов и тесно связанных между собой политических организаций, возглавляемых консервативно-протестантскими проповедниками[1]. Цели, поставленные перед собой новым движением, охватывают широкий круг проблем и отражают как консервативную позицию в сфере религии и морали, так и правую и даже специфически праворееспубликанскую политическую позицию, получающую таким образом «религиозное освящение».

Эти цели включают отмену с помощью принятия поправки к конституции США решения Верховного суда, запретившего в 1963 г. проводить общую молитву в государственных школах; срыв принятия поправки к конституции, которая гарантировала бы равные права для женщин; законодательное запрещение абортов; борьбу против совместных спортивных занятий мальчиков и девочек в школах и т. д. Но наряду с этим движение выдвигает социально-политические задачи, которые лишь с натяжкой могут быть связаны с требованиями консервативной протестантской идеологии. Это сокращение государственных расходов на социальные нужды, борьба против вмешательства центральных государственных органов в сферу образования (прежде всего против осуществляемого в целях принудительной десегрегации) и здравоохранения, это кампания за наращивание вооружений, за «жесткую позицию» в отношении Советского Союза, за установление более тесных отношений с Тайванем, за безоговорочную поддержку Израиля[2]. По всем этим вопросам позиции нового движения диаметрально противоположны позициям протестантского церковного истэблишмента, а по социально-политическим вопросам — и католической иерархии США.

Действуя в теснейшем контакте с политиками из лагеря правых республиканцев и развернув бурную деятельность в ходе избирательной кампании 1980 г., эти организации сыграли большую роль в обеспечении победы Р. Рейгана на президентских выборах и в обеспечении победы правых республиканцев на выборах в конгресс.

Чем же вызван столь успешный выход иа политическую арену этих организаций?

* * *

Прежде чем ответить на этот вопрос, нужно хотя бы вскользь коснуться роли религии в политической жизни США.

Соединенные Штаты были и остаются страной с громадным религиозным плюрализмом (при численном и культурном преобладании раз-

[1] Подробнее об этих организациях см. «США — экономика, политика, идеология», № 3, 1981, стр. 86—90.

[2] См. «Congressional Quarterly Weekly Report», vol 38, № 36, September 6, 1980, p. 2630.

личных протестантских церквей), где изначально осуществляется принцип отделения церкви от государства и где при самой большой терпимости к религиозным различиям одновременно господствует чуть ли не всеобщая «вера в бога» и представление об атеизме как явлении «не американском». Это страна, где теснейшим образом переплетены религиозная и государственная символика и в массовом сознании глубоко укоренилось представление о США как о «богоизбранной» стране, обязанной быть «на высоте своего предначертания» (что это значит, может пониматься и толковаться по-разному). Эти общие характеристики американского буржуазного общества и массового сознания создают как бы рамки для деятельности и церквей, и политических партий и организаций.

Церкви, духовенство считают, что они не могут не вмешиваться в политическую сферу, поскольку призваны побуждать нацию быть на высоте ее «предначертания». Но в то же время они стремятся не вмешиваться в политику и слишком откровенно, например, создавая какие-либо «христианские» партии или отождествляя себя с какой-либо одной из существующих партий; это означало бы признание, что религия охватывает лишь часть нации.

Вмешательство духовенства в политику может осуществляться как с либеральных, так и с консервативных позиций. И если «общеамериканские рамки» допускают внутри себя в одно и то же время значительный разброс позиций, то в этих рамках в разные периоды могут совершаться и значительные колебания настроений, а именно своего рода периоды равновесия, когда в церквах царит «тишина и спокойствие», могут сменяться временами усиления либеральных сил и либерального критицизма, а они в свою очередь уступают место периодам усиления консервативных влияний, критицизма справа.

После относительного спокойствия 50-х годов (и в обществе в целом, и в церкви) в 60-е и в начале 70-х годов наступил период «смуты», когда все устои оказались под сомнением и во всех сферах социальной жизни шли поиски «новых рубежей». Взрыв критической и реформистской деятельности во всех сферах оказался единовременным, он был следствием взаимодействия ряда событий и процессов, в частности подъема движения за равноправие расовых меньшинств, против войны во Вьетнаме, усиления постоянно и подспудно происходящих, но в тот период выплеснувшихся на поверхность процессов разрушения общепринятых догм и норм, прежде всего в сознании наиболее образованных слоев, что проявилось с особой силой в студенческом движении и в «контркультуре» образованной молодежи. Эти процессы взаимно друг друга усиливали; движения протеста разных слоев населения, продиктованные разными причинами, дополняли друг друга и вступали в своего рода союз, когда, например, активисты из среды либеральной и радикальной белой интеллигентской элиты отправлялись на Юг помогать в борьбе и даже поднимать на борьбу нищих и полуграмотных черных. В политическом плане эта коалиция либеральных верхушечных слоев, чей социальный критицизм и готовность к реформам связаны с тем, что их сознание переросло общепринятые догмы, и угнетенных, борющихся за изменение своего положения, которые часто бывают очень консервативными в сфере морали и культуры, действовала в основном в рамках левого крыла демократов, сильного и активного в 60-е годы.

Общий духовный климат недовольства и поисков новых путей в этот период проявляется, естественно, и в религиозной сфере. В так называемых «основных» белых протестантских церквах США эти поиски находят выражение в следующих формах: распространяются крайне либеральные формы теологии, ставящие под вопрос не только христи-

анские мифы и догмы, но и само понятие бога («теология смерти бога»); усиливается экспериментаторство в сфере отправления культа; осуществляется официальный пересмотр множества традиционных моральных запретов, принявший наиболее разительные и шокирующие формы в сфере половой морали; в деятельности церквей происходит резкий перенос центра тяжести с собственно религиозной сферы на сферу политики, где они активно выступают в либеральном лагере; прекращается сегрегация черных в ряде церквей, где она прежде сохранялась, и принимаются демонстративные меры против расовой дискриминации, вроде избрания на руководящие посты черных в церквах, где подавляющее большинство прихожан — белые.

Чтобы представить себе общий размах этих либеральных и реформаторских движений в церквах, сошлемся на пример одной из влиятельнейших и респектабельнейших среди них, Объединенной пресвитерианской церкви (ОПЦ). В 1963 г. ею принимается резолюция, запрещающая дискриминацию черных в этой церкви, и создается 5-миллионный (вскоре он вырос до 10 млн. долл.) фонд помощи черным. В 1964 г. ОПЦ, 95% членов которой — белые, избирает черного священника своим модератором (главой). В 1967 г. она принимает новый «Символ веры», в котором Библия именуется не «словом божиим», а лишь «свидетельством откровения», которое «не имеет себе равных»; в этом документе содержится большой перечень требований к социальной позиции верующего, в том числе — бороться за мир, «даже рискуя национальной безопасностью». В 1968 г. ОПЦ выделяет 100 тыс. долл. на организацию марша бедняков на Вашингтон. В 1971 г. она впервые избирает модератором женщину и выделяет 10 тыс. долл. в фонд защиты Анджелы Дэвис. В 1976 г. модератором избирается черная женщина... Несколько раз в генеральной ассамблее церкви в результате оппозиции мирян не проходят резолюции, составленные теологами и пересматривающие основные принципы половой морали. Схожие события совершаются и во многих других церквах, причем по ряду вопросов позиция этих церквей еще более «продвинутая».

Как видим, церкви заходят и в политическом, и религиозном, и моральном плане очень далеко. Но кто именно заходит так далеко и какова социальная база этих процессов?

База эта относительно узка. Церкви, дальше всех зашедшие в своем социальном критицизме и религиозном реформаторстве, — это наиболее «образованные» (и богатые) по составу своих членов. Эволюция этих церквей в 60—70-е годы отражает социально-психологические и мировоззренческие сдвиги в сознании американской интеллигенции. Но это отнюдь не пассивное отражение: церкви в огромной степени идут впереди этих сдвигов. Основной движущей силой эволюции церквей выступает образованное духовенство, которое значительно острее, чем миряне, ощущает архаизм ряда элементов религии, равно как и многих укоренившихся традиций общества, стремится оправдать свою деятельность в собственных глазах и глазах людей своего круга и ориентирует себя в большой степени на удержание в лоне церкви метущейся образованной молодежи. Совершенно сознательно духовенство часто идет против представлений своей гораздо более консервативной паствы, видя в этом свою «пророческую миссию». Голос консервативных религиозных элементов в либеральных, «основных» церквах (как в большой мере и в обществе в целом) оказался заглушенным.

Но, несмотря на всю видимую устойчивость позиций либеральной верхушки духовенства, как только она переступает «допустимые рамки», начинают срабатывать общественные механизмы, действующие в противовес ей и «выравнивающие» общую линию. Прежде всего либеральный критицизм и религиозное реформаторство духовенства приводят к тому, что многие консервативные элементы, будучи не в силах ра-

дикально изменить позиции «основных» церквей, из них уходят. Если в 50-е годы членство во всех этих церквах росло, то в 60—70-е оно падает[3]. Наоборот, консервативные церкви численно растут. Южные баптисты, например, в 1960 г. насчитывали 9,7 млн., в 1976 г. — 12,9 млн.

* * *

Недовольство консерваторов указанными процессами, происходящими в областях культуры и религии, по ряду причин оказывается легче выразить не в этих сферах, а в сфере политики.

Во-первых, религиозные консерваторы осознают, что борются они с процессами, пытаться остановить которые можно лишь репрессивными мерами, запретами, действуя законодательным путем. Во-вторых, хотя в США религиозных консерваторов много, в сфере культуры и религии не действует принцип «один человек — один голос». Интеллектуальный и культурный уровень лидеров религиозной ортодоксии неизмеримо ниже уровня столпов либеральной теологии, и первые не могут ни лишить культурную и религиозную элиту ее статуса, ни пробиться самим в ее ряды. Но в сфере политики, на выборах действуют иные принципы, там один человек — это действительно один голос, и консервативно-религиозная масса — это внушительная сила.

Хорошо известно, что значительное число американцев консервативно в религиозном отношении, и в основном это люди относительно малообразованные. Например, в 1976 г. только 13% опрошенных американцев считали Библию человеческим творением, а 38% считали, что Библия — это непосредственно слово божие, где истинно каждое слово; 45% опрошенных считали, что в Библии хотя и не все в буквальном смысле слова истинно, но все равно это боговдохновенная книга. Согласно данным опросов, среди лиц, окончивших лишь начальную школу, религиозных ортодоксов — 60%, среди наиболее бедной группы населения — 53%, среди рабочих — 43%, на Юге — 49%. В разряд ортодоксов попадает большинство черных (55%), но и среди белых их много — 35%. Однако недовольны происходящими «при поддержке и попустительстве» церковного либерального истэблишмента процессами в сфере культуры и морали, несомненно, не только крайние ортодоксы. В политическом отношении эта культурно-консервативная масса пассивна, а часто в силу своих социально-экономических интересов она поддерживала либералов. Но к 1976 г., когда в результате поражения США и ухода из Вьетнама и некоторого спада студенческого, антивоенного, негритянского движений политический маятник начал двигаться вправо, консервативные настроения стали заявлять о себе все более и более громогласно. На этом фоне недовольство религиозных консерваторов, как и религиозный аспект консервативного недовольства в целом сыграли на президентских выборах 1976 г. очень большую роль.

«Уотергейт» резко ослабил возможности победы республиканцев, но успех демократов в 1976 г. был во многом облегчен появлением у них кандидата неожиданного и обладающего соответствующим господствующему настроению имиджем. Имидж Дж. Картера был имиджем провинциала, человека из народа, честного, глубоко религиозного, хорошего семьянина, противостоящего (и политически, и психологически) «разложившемуся» истэблишменту и «коррумпированному Вашингтону», человека, который олицетворяет «здоровые силы» народа. Оценив роль фактора религиозности в успехе Дж. Картера, его соперники в кампании 1976 г. также стали подчеркивать свою приверженность к религии,

[3] Объединенная пресвитерианская церковь в 1960 г. насчитывала 3.3 млн. человек, в 1976 г. — 2,6 млн.; Объединенная церковь Христа в 1965 г. — 2 млн., в 1976 г. — 1,8 млн.; Объединенная методистская в 1970 г. — 10,7 млн., в 1976 г. — 9,9 млн.; Епископальная в 1966 г. — 3,4 млн., в 1976 г. — 2,9 млн. (Yearbook of American and Canadian Churches 1978». Nashville, 1979, p. 231).

но никто в этом отношении перещеголять его не мог. Прежде всего Дж. Картер принадлежал не к какой-то элитарной либеральной церкви, а к консервативной, демократической по социальному составу Южной баптистской конвенции. Он — «дважды рожденный»[4], занимался миссионерством, был дьяконом, преподавателем воскресной школы, молился чуть ли не по 20 раз на день[5] и утверждал, что видит в своей политической деятельности религиозную миссию, как бы продолжение своей миссионерской активности новыми средствами.

Эта бьющая в глаза и одновременно несколько «старомодная» религиозность импонировала в 1976 г. даже относительно либеральным, но уставшим от бурь 60-х годов элементам, тем более что в имидже Картера традиционная мораль и религиозность сочетались с подчеркнутой интеллигентностью и безоговорочной поддержкой равноправия черных. Многие консервативные проповедники активно поддерживали Дж. Картера, связывая его избрание с надеждами на возвращение к вере «доброго старого времени», на «моральное оздоровление» общества и усиление в нем собственной роли. Оправдались ли их надежды?

* * *

Разумеется, в «картеровское четырехлетие» не произошло массового «раскаяния в грехах» и обращения в ортодоксальный протестантизм религиозно-либеральных или чисто номинально верующих американцев. Более того, как раз на годы президентства Дж. Картера приходится ряд наиболее «эпатирующих» решений либеральных церквей в сфере «либерализации» половой морали.

К тому же Дж. Картер оказался фигурой неоднозначной; он сочетал религиозно-моральный консерватизм с либеральной позицией по ряду вопросов, да к тому же окружил себя не консервативными протестантами, а «подозрительными» в религиозном отношении лицами. И при всем своем консервативном морализме он оказался противником какого-либо сдерживающего законодательства в соответствующих сферах, он не выступил против поправки к конституции о равных правах для женщин, не поддержал идею законодательного запрещения абортов и даже законодательных ограничений половых извращений.

Окрыленные демонстрацией своей силы в 1976 г., но ничего не добившиеся и разочарованные в Дж. Картере, лидеры протестантской ортодоксии объявили его предателем, а его «второе рождение» и «близость к народу» — в высшей степени сомнительными. В 1978 г. протестантская правая приступает к созданию организаций, которые должны были по-новому — целеустремленно и в широких масштабах — повести политическое наступление, держа под прицелом и президентские выборы, и выборы в конгресс 1980 г.

* * *

Старые лидеры протестантской правой типа Билла Харджиса и Карла Макинтайра отжили свой век. «Традиционная» протестантская правая, существовавшая в 50-е и 60-е годы, но не добившаяся больших успехов, стала в сознании широкой массы американцев чем-то слишком привычным и несколько даже шутовским. Например, К. Макинтайр мог утверждать, что на летающих тарелках путешествуют в одних случаях ангелы, в других — черти. Для успешного политического действия тре-

[4] «Дважды рожденный» (twice-born или born-again) — термин, распространенный в США и означающий, что человек прошел через духовный кризис, после которого он сознательно решает стать «истинным христианином». Понятие «второго рождения» сейчас употребляется очень широко не только по отношению к протестантам. «Дважды рожденные», как правило, придерживаются консервативных религиозных ориентаций. По данным 1976 г., через «второе рождение» прошли 34% американцев.

[5] О религиозности Дж. Картера см. N. Nielsen. The Religion of President Carter. Nashville — New York, 1977.

бовалось отбросить и такие «неэффективные» в современных условиях черты идеологии традиционной протестантской правой, как явный расизм и антикатолицизм.

Руководство новыми организациями протестантской правой не случайно взяли на себя прежде всего теле- и радиопроповедники. Раз в неделю 47% американцев слушают религиозные телепередачи (это больше, чем посещают церковь, — 42%), причем среди телепроповедников преобладают протестантские фундаменталисты[6]. Но это фундаменталисты достаточно «гладкие», умеющие не отпугивать аудиторию крайностями и старающиеся найти такие идеи и форму подачи материала, которые способны привлечь максимум разных людей. Это люди, не занимающие видных мест в церковных иерархиях, но известные огромному числу американцев, они отвечают на бесчисленные письма телезрителей и собирают громадные пожертвования.

Однако новые организации — не только и не столько результат деятельности этих людей, пусть опытных в обращении с массами, но все же новичков в политике. Их создание и выработка их стратегии — дело рук профессиональных политиков, правых республиканцев, увидевших в новой протестантской правой открывшийся перед ними шанс. Стратегия правых республиканцев строилась на объединении двух довольно разнородных сил: с одной стороны, экономического и политического консерватизма, стремящегося прежде всего к сокращению налогов, освобождению от оков государственного регулирования и соответственно сокращению федеральных расходов и характерного прежде всего для представителей бизнеса (хотя и распространяющегося теперь в связи с ростом налогов и инфляцией среди относительно широких слоев), и, с другой стороны, культурного и религиозного консерватизма значительного слоя рядовых американцев.

Правые протестантские организации действуют решительно и целенаправленно. «Моральное большинство», созданное в 1978 г. на основе телеаудитории программы «Евангельский час доброго старого времени» проповедника Д. Ж. Фоллуэлла, — это массовая организация, насчитывающая, по словам Фоллуэлла, 400 тыс. членов; «Религиозный круглый стол» — организация лидеров различных правых групп, регулярно собирается в Вашингтоне для выработки стратегии и периодически устраивает семинары; «Христианский голос» занимается лоббизмом в Вашингтоне, составляет данные о «моральном» или «аморальном» характере голосований конгрессменов и сообщает их «на места»[7]; «Национальная коалиция христианского действия» берет на себя «заботу» о школьных делах. Характерно при этом, что если религиозный истэблишмент ведет активную лоббистскую деятельность и лишь в исключительных случаях (так было во время его борьбы против избрания президентом Б. Голдуотера) пытается воздействовать на настроения широких масс избирателей, в центре деятельности этих организаций оказалась именно работа в массах, с избирателями.

Смотром сил протестантской правой было сборище в Далласе 21—22 августа 1980 г., на котором присутствовало до 15 тыс. человек. Дж. Картер не явился в Даллас, а независимый кандидат в президенты Дж.

---

[6] «TV Guide», vol. 28, № 29, July 19, 1980, pp. 15—18. Готовность каждую неделю смотреть религиозную телепередачу — это не акт подтверждения социального престижа или соблюдения приличия, как хождение в церковь; это занятие не требует и интеллектуального напряжения, как чтение, поэтому большинство телеаудиторий, очевидно, ортодоксы. Коммерческое религиозное телевидение настраивается прежде всего именно на них.

[7] При этом «моральным» объявляется, например, голосование в конгрессе против санкций в отношении режима Музоревы в Родезии или против создания министерства образования в США — «орудия вмешательства бюрократов-либералов в дела школ» и т. д. Лишь один из шести священников — членов конгресса голосовал, по оценкам «Христианского голоса», «морально» более чем в половине случаев.

Андерсон резко осудил осуществляемое правыми протестантами «вторжение религии в политику». А вот Р. Рейган не только был, но даже, к удовольствию присутствующих, выразил свои сомнения в учении Дарвина.

* * *

Выборы 1980 г. существенно отличались от предыдущих по тому, какую роль играл в них религиозный фактор. Если в 1976 г. появление на сцене «дважды рожденного» кандидата в президенты было чем-то новым и необычным, в 1980 г. все три кандидата оказались «дважды рожденными». Все они признавали огромную роль религиозных организаций и имели в своих штабах лиц, специально ответственных за связи с ними. Резко упала роль общего религиозно-морального имиджа претендентов, зато возросла роль их позиций и обещаний по конкретным вопросам. Опыт с Дж. Картером научил консервативных проповедников, что политический деятель может быть консерватором в морали, но ничего не сделать для законодательного воплощения соответствующих принципов. Теперь их задачей стало поставить на пути трансформации общественного сознания законодательные плотины, максимально прочно утвердить «морализм» с помощью закона. Именно поэтому они и поддержали Р. Рейгана, хотя он отличался наименее яркой религиозностью и к тому же был ранее разведен, что в принципе никак не отвечает строгим нормам протестантских ортодоксов.

Результаты массированного наступления протестантской правой оказались ошеломляющими для многих наблюдателей. Речь идет не об одном лишь избрании Р. Рейгана (в чем большую роль сыграли и чисто случайные по отношению к внутренним процессам в США факторы). «Моральное большинство» и союзные с ним организации показали свое влияние на съезде республиканцев: они провели своих людей в делегации ряда штатов и полностью контролировали делегацию Аляски, они поддержали победивший правореспубликанский блок и добились принятия программы, в которой нет пункта о поддержке поправки о равенстве женщин (40 лет он фигурировал в программах этой партии), зато есть пункт о запрещении абортов. Они нанесли поражение на первичных выборах в Алабаме южнобаптистскому пастору, республиканцу конгрессмену Д. Бьюкенену, а в Нью-Йорке — сенатору республиканцу Дж. Джавитсу. Именно они добились избрания в сенат от Алабамы ультраправого республиканца Дж. Дентона. В союзе с другими группами противников легализации абортов они провалили таких известных либералов, как Дж. Макговерн, Дж. Калвер, Ф. Черч.

Присмотримся, однако, пристальнее к результатам президентских выборов и попытаемся понять, где и среди каких групп населения названные организации смогли сыграть свою роль.

Как это ни странно, Р. Рейгана не поддержали многие лица с высоким доходом, хотя, как это обычно бывает при голосовании за республиканских кандидатов, фактор величины дохода в целом работал в его пользу. По сравнению с Дж. Фордом процент поддержки Р. Рейгана в этой группе избирателей упал. За Форда в 1976 г. голосовало 62%, а за Рейгана в 1980 г. — 52% лиц с относительно высоким доходом [8]. Он потерял поддержку и среди лиц свободных профессий и менеджеров, а также в группе лиц, окончивших колледж (у Форда — 57 и 55%; у Рейгана — 56 и 51%). Во всех этих группах относительно высока доля лиц, поддержавших Дж. Андерсона [9].

Чем объяснить этот факт? Разумеется, программа Р. Рейгана отвечает интересам крупного бизнеса; не случайно биржа отреагировала

---

[8] «US News and World Report», November 17, 1980, p. 22.

[9] «The New York Times», November 9, 1980.

на его избрание повышением курса ценных бумаг. Но элитарные слои неоднородны, в опросах в одной и той же группе лиц значатся и малообразованный бизнесмен и профессор, а среди лиц с высшим образованием и высоким доходом есть такие, у кого на первом плане — экономические интересы, а есть и такие, кто скорее руководствуется соображениями идейными и моральными. Очевидно, одобрительное отношение к экономической программе Р. Рейгана и само воздействие экономического фактора не перевесило у многих «элитарных» избирателей негативного отношения к его общему идеологическому, религиозному и моральному консерватизму.

Вместе с тем Р. Рейгану удалось привлечь на свою сторону значительное число рабочих, традиционно голосующих за демократов и пошедших против официальной позиции профсоюзов. Если за Дж. Форда голосовали 41% «синих воротничков» и 39% членов профсоюзов и членов их семей, то за Р. Рейгана — 47 и 44%. По регионам особенно резко поддержка его возросла на Юге, где он получил 51% голосов (Дж. Форд — 45%). В пользу Р. Рейгана действовал и возрастной фактор. За него голосовало меньше лиц до 30 лет, чем в свое время за Дж. Форда, но по сравнению с последним он получил преимущество среди лиц старшего возраста. И во всех этих группах сдвиг в пользу Р. Рейгана осуществлялся исключительно за счет белых: негры дружно голосовали за Картера.

Можно попытаться представить себе условно «средний тип» американца, которого привлек Р. Рейган (как и, очевидно, победившие правореспубликанские кандидаты в конгресс). Это пожилой белый, малообразованный, скорее небогатый избиратель, южанин; он политически пассивен и голосует далеко не всегда, но когда голосует, чаще всего предпочитает консервативных демократов[10]; он религиозный консерватор, «дважды рожденный» (61% белых «дважды рожденных» голосовали за Р. Рейгана); опрос, проведенный в декабре 1980 г., показывает, что именно в этой среде пользуется наибольшим успехом видящая все в белых и черных красках и несущая в себе сильный заряд антиинтеллектуализма идеология протестантской правой.

Правые протестанты отмечают триумф — и готовятся к новой борьбе на выборах в конгресс в 1982 г. Но будет ли этот триумф длительным, означает ли он действительно «поворот назад»?

* * *

На наш взгляд, нельзя говорить о сколько-нибудь реальном «повороте назад» в американской религии, морали и культуре. Если либеральные церкви в 60—70-е годы и опередили эволюцию массового сознания, то последнее двигалось и движется по тому же пути[11]. Активизация религиозно-консервативных элементов, раньше в относительно пассивной роли наблюдавших за происходящими процессами, а сейчас пытающихся их остановить, ничего в этом смысле сделать не может. И лучший показатель этой необратимости процессов, столь бурно происходивших в 60-е годы, — сама реакция религиозных кругов, выступивших на политической сцене в конце картеровского правления. Если сравнить позиции новой протестантской правой и старых лидеров протестантских ультра-ортодоксов, то мы увидим, что ряд норм и принципов

[10] Для сравнения отметим, что 41% консервативных демократов голосовали за Р. Рейгана, за Дж. Форда — лишь 35%.

[11] Если в 1963 г. 72% опрошенных американцев осуждали межрасовые браки, в 1978 г. таковых было 54%; 84% белых американцев были готовы голосовать за черного кандидата в президенты. В 1970 г. половина опрошенных американцев считали, что общественное положение женщины должно быть поднято, в 1978 г. — 72%. Опросы показывают также неуклонный рост сторонников легализации абортов и постоянную «либерализацию» норм половой морали, особенно среди интеллигенции.

«доброго старого времени» без шума и какого-либо решительного пересмотра позиций оказался отброшен.

Так, в сознании лидеров и приверженцев новой протестантской правой, несомненно, присутствуют элементы расизма. Об этом говорят и их сопротивление «басингу», и трудности преодоления сегрегации у южных баптистов и особенно у мормонов, фактически сегрегированный характер «библейских колледжей». Но это расизм, уже не рискующий «высовываться наружу», расизм, решительно отрицаемый его носителями, которые сейчас активно стремятся привлечь к себе религиозно-консервативных черных.

В большой степени вынуждены они пересмотреть свои позиции в отношении равенства женщин. Южные баптисты, основной костяк выступающих против поправки о равных правах протестантов, сами допускают сейчас женщин в духовенство.

Но особенно интересно, как незаметно сдаются позиции в собственно религиозной сфере. Религия прошлого убеждена в своей истинности и нетерпима. Не далее как в 1960 г. Южная баптистская конвенция официально выражала сомнение в том, можно ли католику Дж. Кеннеди доверить пост президента США, а для протестантских ультраправых того времени, вроде Билла Харджиса, католицизм был таким же «детищем сатаны», как и марксизм. Сейчас новое поколение протестантских ультра при всей своей ортодоксии активно сотрудничает с правыми католиками и православными, с мормонами, с ортодоксальными иудаистами; более того, оно мечтает о едином многомиллионном религиозно-политическом блоке ортодоксов всех вер. Это значит, что догматические различия девальвируются и у них, реакционность важнее для них, чем догма.

Все это говорит о том, что процесс распада религиозных догм и норм традиционной морали в американском обществе приобрел такую силу, что ему подчинены даже те, кто пытается его остановить.

* * *

Но насколько прочными могут быть политические позиции новой протестантской правой?

Отнюдь не исключено, что их политический успех на деле окажется меньшим, чем это представляется сейчас. Проповедники, ценные как агитаторы на период избирательной кампании, отходят по необходимости в тень и уступают свое место «технократическим» элементам, когда дело доходит до решения конкретных задач государственного управления. В окружении победившего Р. Рейгана не видно тех ультраправых, кто наиболее тесно связан с лидерами протестантской ортодоксии и кто так много сделал для его победы. Там заняли позиции известные представители «старой гвардии» республиканцев, сотрудники администраций Р. Никсона и Дж. Форда. Стремление «сохранить дистанцию» по отношению к правым протестантам заметно и в некоторых заявлениях победивших — не без их помощи — республиканских конгрессменов. Это связано, очевидно, и с тем, что политики начинают понимать: политический потенциал протестантской правой не так уж велик. Ее сила — в мобилизации меньшинства. Но, как показывают опросы, 50% американцев, осведомленных о целях «морального большинства», их не одобряют, и лишь 30% одобряют.

Для оценки дальнейших возможностей протестантов и их организаций важнее всего реакция той среды, которая служит основным источником роста числа их приверженцев. Эта среда — консервативные белые протестантские церкви. Хотя лидеры правых протестантов, естественно, члены этих церквей и борются за претворение в жизнь их принципов, сами консервативные церкви отшатнулись от них. Их чрезмерная вовлеченность в политику и отождествление веры с определенной

политической программой были осуждены руководством Национальной ассоциации евангеликов и влиятельным консервативным протестантским журналом «Крисчиэнити тудей». Весьма любопытна позиция нынешнего президента Южной баптистской конвенции Бейли Смита. Вначале он сотрудничал с лидерами правых протестантов и участвовал в далласском сборище, но затем отошел от них. «По-моему, — заявил он, — они больше думают о ракетах (missiles), чем о мессии (Messiah)» [12].

Если исходить из того, что в США либеральные силы в протестантизме в 60-е годы «преступили черту», дозволенную американской идеологической и политической системой и состоянием массового сознания, что массовое участие духовенства в политических демонстрациях при забвении своих «непосредственных обязанностей», крайняя либерализация официальных установок в сфере морали — все это было «слишком» и за все это пришлось расплачиваться сокращением числа прихожан, финансовыми трудностями и в итоге выходом на арену правых протестантских организаций, то сейчас, безусловно, «преступает черту» правый протестантизм. Столь тесная связь консервативной религии с политикой правых, очевидно, в такой же мере неприемлема для американского общества, как и противоположная «крайность». Активность правых протестантов пугает основную массу американцев, и можно ожидать обращения общественного мнения против устремившихся в политику ортодоксов и активизации их противников. Первые признаки этого, как отмечено выше, уже налицо.

---

[12] «Congressional Quarterly Weekly Report», vol. 38, № 36, 1980, p. 2634.